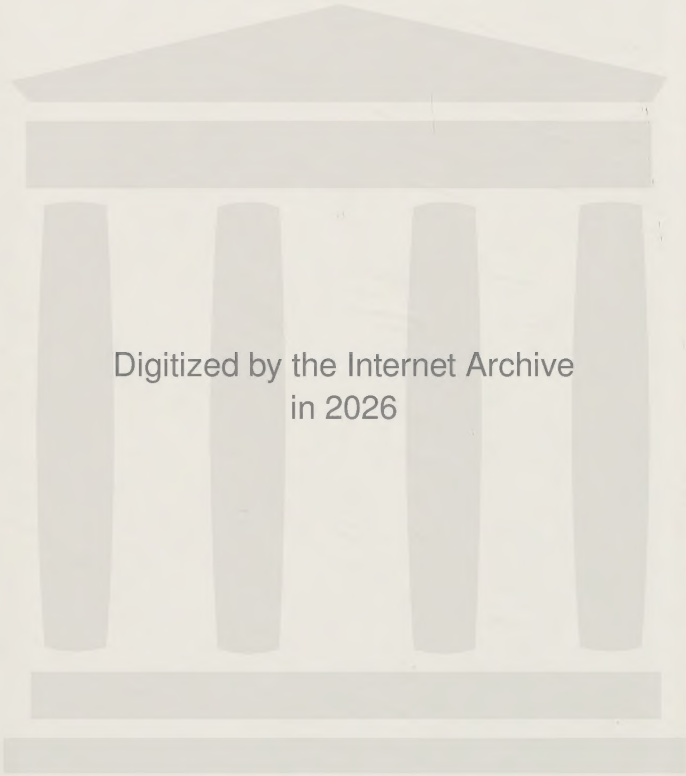

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/contributionsadv0026dasc

26-1

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

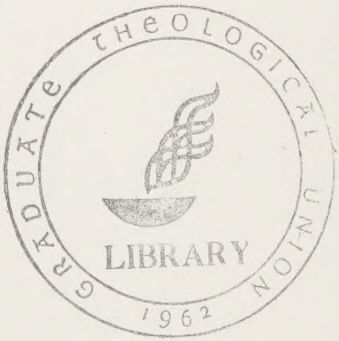
D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

26. Band

1. Heft:

Die sogenannte Volksreligion Israels

Von **Eduard König**, Dr. litt. Sem., phil., theol.,
ord. Professor und Geheimer Konsistorialrat in Bonn



Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1921

Die sogenannte
Volksreligion Israels

eine fragwürdigste Größe der
alttestamentlichen Theologie

beleuchtet

von

Eduard König
Dr. litt. Sem., phil., theol., ord. Prof.
und Geheimer Konsistorialrat in Bonn

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1921

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

BT
10
B43
v.26:1

94144

Die sogenannte Volksreligion Israels.

In der neueren Zeit sind nicht wenige Behauptungen aufgestellt worden, die ein neues Licht auf den Gang der Religionsgeschichte Israels werfen wollen. Aber keine von diesen Behauptungen droht einflußreicher zu werden, als die, welche sich auf „die Volksreligion Israels" bezieht. Deshalb ist es sicherlich jetzt die wichtigste Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft, den Begriff und die geschichtliche Stellung dieser Größe zu beleuchten, und es sei mir gestattet, einen Versuch zur Lösung dieser Aufgabe zu unternehmen!

I.

Der Begriff von „Volksreligion" überhaupt und speziell im Alten Testament.

1. Mit dem Ausdruck „Volksreligion" ist im Laufe der Zeit mehr als eine Größe gemeint worden. Denn das eine Mal bezeichnet er den Gegensatz von „Weltreligion".[1]) Da meint dieser Ausdruck eine religiöse Anschauung, deren Anhängerschaft auf eine einzelne Nation eingeschränkt ist. Ein anderes Mal wird „Volksreligion" in dem Sinne aufgefaßt, daß damit die von der Gesamtheit eines Volkes gehegte Gottesanschauung und geübte Gottesverehrung bezeichnet sein soll. So geschieht es einmal bei Wildeboer,[2]) indem er dem natio-

[1]) So z. B. in A. Kuenens Buch „Volksreligion und Weltreligion", seinen Hibbert-Vorlesungen von 1882.

[2]) G. Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion in Israel (1899), S. 37.

nalen Kultus den „Individualismus" gegenüberstellt und diesen nach einer bisher weithin herrschenden Meinung „am Ende des siebenten Jahrhunderts, in der Zeit des Deuteronomiums, Jeremias und Hesekiels" aufkommen läßt.[1]) Aber diese beiden Arten der Verwendung des Ausdrucks „Volksreligion" sind nicht die, welche jetzt am meisten vorkommt. Gewöhnlich gebraucht man das Wort „Volksreligion" jetzt in einem dritten Sinne. Danach soll es die religiösen Vorstellungen und Übungen bezeichnen, die von einem religiösen Instinkt des Volkes und von einer volkstümlichen Auffassung der Welt gebildet zu werden pflegen. Bei der synekdochischen Verwendung des Ausdrucks „Volk", die in diesem dritten Begriff von „Volksreligion" liegt, darf „Volk" aber nicht die unteren Schichten oder Stände einer Nation meinen, wie neuerdings mehrfach gesagt worden ist.[2]) Vielmehr muß der Ausdruck „Volk" hierbei die Nation ohne Rücksicht auf die Tiefe oder Höhe der Stände und auf die Armut oder den Reichtum von Volksteilen bezeichnen. „Volksreligion" in diesem dritten und wichtigsten Sinne will den Gegensatz zur religiösen Anschauung einzelner Geister bilden, die in religiöser Hinsicht über die Hauptmasse der Nation emporragen.

„Volksreligion" in diesem dritten Sinne finden wir ja z. B. bei den Persern. Denn „mit der Einführung der zoroastrischen Religion war keineswegs der Glaube der Perser und überhaupt der Bewohner der westlichen Länder durchaus zoroastrisch geworden."[3]) Zur Volksreligion der alten Perser gehörte auch

---

[1]) Aber schon z. B. in dem Satze des Dekalogs „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren" zeigt sich ein Appell an jedes einzelne Mitglied der Nation. Vgl. die eingehende Diskussion jener neueren Meinung in meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (= GATRel.!) 1915, S. 229. 449—455.

[2]) S. u. auf S. 14 f. die Auseinandersetzung mit Kittel.

[3]) Ferd. Justi, Geschichte des alten Persiens (1879), S. 69 f.

„Mithra, der uralte Sonnengott", der ursprüngliche Genius des himmlischen Lichtes, der vor Sonnenaufgang auf den felsigen Gipfeln der Berge erscheint.[1]) Noch klarer tritt die Macht der Volksreligion in der geistigen Entwicklung der Hellenen zutage. Denn diese Macht war so sieghaft, daß sie auch große literarische Fähigkeiten in ihren Dienst nahm und die Kunst als die liebenswürdige Dolmetscherin ihrer Schönheit vor ihren Siegeswagen spannte. Denn die Volksreligion gewann bei den Griechen solche poetische Talente, wie Homer und Hesiod, als ihre Bildner, so daß Herodot (II, 53) mit Recht sagte: Diese beiden haben den Griechen ihre Götter gemacht, den Gottheiten die Namen gegeben und ihnen ihre Ehren und Künste zuerteilt und ihre Gestalten gedeutet.[2]) Groß war auch der Tribut der Dankbarkeit, den die von der Volksreligion begeisterte Kunst der Bildhauer und Maler zur Quelle ihrer Begeisterung zurückbrachte. Denn in der zweiten großen Periode der griechischen Religionsgeschichte „wird unter dem Einfluß der Kunst die Religion mit Idealgestalten erfüllt."[3])

2. Aber welche Rolle spielt der Begriff „Volksreligion" in der Geschichte der israelitischen Religion? Der richtige Weg zur Beantwortung dieser Frage ist der folgende:

a) Nach den Quellenaussagen gab es im alten Israel eine Religion, in deren Pflege man sich mit den anerkanntermaßen besten Vorfahren der Nation einig wußte und bei deren Verleugnung die Seele sich der Untreue anklagte. Das war die Religion, die zu Abrahams Zeit begründet worden war (Gen. 12, 1 f.; Jos. 24, 2 f.). Denn obgleich die mosaische Epoche

[1]) Cumont, Die Mysterien des Mithra (2. Aufl. 1911), S. 3.

[2]) *Οὗτοί εἰσι οἱ ποιήσαντες Θεογονίην Ἕλλησι καὶ οὗτοι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.*

[3]) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, § 259.

gleichsam im Mittagsglanze vor den Augen der israelitischen Erinnerung lag, hat diese doch nicht das Aufdämmern des Tages vergessen, an welchem der erste Vertreter der kulturellen Eigenart Israels in das Licht der Geschichte treten durfte.

Das Wesen oder der Grundbestand dieser Religion lag aber in der von den ältesten Quellen einhellig bezeugten Tatsache, daß Abraham in eine besondere Verbindung mit der Gottheit getreten ist, und daß diese Verbindung zur Segnung seiner wahren Nachkommen und der Menschheit überhaupt dienen sollte. Denn so lautet in der Quelle, die von den meisten jetzt für die älteste angesehen wird, die göttliche Kunde an Abraham: „In dir (deiner Nachkommenschaft) sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden.“ [1]) Als einzelne Merkmale dieser Religion spiegeln aber die folgenden sich in den Quellen wider: erstens die Gewißheit, ein wahres Prophetentum zu besitzen, wie schon Abraham vom elohistischen Erzählungsstrom, der von mir und etwa sechs anderen für den ältesten gehalten wird,[2]) als „Prophet“ bezeichnet ist (Gen. 20, 7). Zweitens die Überzeugung von der Existenz eines Geistwesens, das nicht aus dem Weltprozeß hervorgegangen war, sondern als Schöpfer und Regent der Welt ihr souverän gegenüberstand. Dazu tritt drittens die Idee des Monotheismus, die mindestens keimartig in der schließlichen universalen Bestimmung der mit Abraham beginnenden Erlösungsreligion (Gen. 12, 3b) enthalten war. Wie völlig erhaben war deshalb diese Religion über der Vielheit von Göttergestalten, wie sie z. B. im Anfang des babylonischen Schöpfungsepos uns entgegentritt! Der vierte Faktor dieser Religion ist der Gedanke der Geistigkeit Gottes, wie denn zunächst in der Geschichte

[1]) Gen. 12, 3b J und so fünfmal im ersten biblischen Buche.

[2]) Ausführlich in meinem Kommentar zur Genesis (1919), S. 54—64 begründet.

Abrahams keine Spur von einem Gottesbild erwähnt wird, und das Verbot der Gottesbilder wirklich das zweite Prinzip im Dekalog ist.[1]) Als fünftes Moment ist die Heiligkeit Gottes, d. h. seine Erhabenheit über alles Profane und insbesondere das Unmoralische, zu erwähnen. Welches Lichtbild gegenüber den babylonischen Göttern! In bezug auf diese lesen wir ja: „Sie trinken sich einen Rausch, schwellen ihre Leiber usw." (Schöpfungsepos, Tafel III, Z. 135—137), und von den Buhlschaften der Göttin Ischtar spricht das Gilgameschepos, Tafel VI, Kol. 1.[2]) Dazu kommt sechstens das tiefste Gefühl für den Zusammenhang von Menschenschuld und Menschenelend. Ist es doch sehr bemerkenswert, daß die babylonische Literatur keine Parallele zur hebräischen Darstellung von der ersten Impietät des Menschengeschlechts (Gn. 3, 1 ff.) enthält. Damit geht siebentens dies parallel, daß in den Zukunftsbildern der Propheten dieser Religion die Erlösung von der Sündenschuld einen ganz hervorragenden Charakterzug bildet (Mi. 7, 19; Jr. 31, 34^{b} usw.).

Also mindestens siebenstrahlig ist der Stern, mit dem die Religion verglichen werden kann, die in allen Quellen der Religionsgeschichte Israels als die zu Recht bestehende anerkannt wird, weil sie die mit Abrahams Berufung beginnende und von Mose und den Propheten bewahrte Religion war.

b) Aber gab es neben dieser legitimen Religion Israels nicht auch noch eine andere Religion in Israel?

Diese Frage haben die Geschichtsschreiber Israels, wenn auch mit Schmerz, so doch mit Freimut bejaht. Denn sie haben überhaupt nicht, wie neuerdings so oft gesagt worden ist, ihre Bilder „auf Goldgrund gemalt". Im Gegenteil ist es ein höchst

[1]) Dieser Punkt dürfte in GATRel., S. 255—276 festgestellt sein.

[2]) Z. B. bei Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Test. (1912), p. 85 f.

interessanter Charakterzug der hebräischen Geschichtsschreibung, daß sie auch bei Persönlichkeiten, die sonst hoch zu rühmen waren, wie David oder Salomo, doch etwaige Fehler nicht vertuscht hat. Ja, welches Volk des Altertums hat Geschichtsschreiber besessen, die ihr eigenes Volk so oft getadelt, so laut des Widerstrebens gegen seine religiös-sittliche Pflicht angeklagt haben, wie dies in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern geschieht (Gn. 34, 30 usw.; Ex. 16, 2 f. usw.)? Diese Wahrheitsliebe der hebräischen Geschichtsbücher zeigt sich nun auch darin, daß sie nicht behauptet haben, daß stets die ganze Nation Israel ebenderselben Religion angehangen habe. Vielmehr berichten sie ausdrücklich über eine längere Reihe von religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, denen kleinere oder größere Kreise Israels in Abweichung von der legitimen Religion ihres Volkes gehuldigt haben. Diese Nuancen von religiösen Anschauungen und Praktiken, denen bald mehr und bald weniger Leute im alten Israel sich ungesetzmäßigerweise zugeneigt haben, werden am richtigsten in folgenden sechs Gruppen vorgeführt, die den oben aufgeführten Überzeugungen und Grundsätzen der legitimen Religion Israels parallel gehen.

Was erstens die Quelle der religiösen Erkenntnis anlangt, so suchten manche aus derjenigen Art von Divinatio zu schöpfen, die nach Cicero[1]) auf der Anwendung einer Theorie oder gewisser Regeln beruhte, welche, wie Cicero weiter andeutet, die Vorfahren durch die Beobachtung eines angeblichen Zusammentreffens gewisser Erscheinungen mit den und den Wendungen des zukünftigen Geschichtsverlaufs gelernt haben sollten. Diese Art des Gottsuchens ist die Mantik oder Wahrsagerei, und von ihr sind im hebräischen Schrifttum viele Arten verboten,

[1]) Cicero, De divinatione I, 18: „Duo genera divinationum esse dixerunt: unum, quod particeps esset artis; alterum, quod arte careret."

wie z. B. in Hoseas Worten (4, 12): „Mein Volk befragt sein Holz", d. h. hölzernes Gottesbild, wie Jr. 2, 27, und es ist an einen Teraphîm (Hausgott) zu denken, wie dieser vom babylonischen Könige (Hes. 21, 26; Vulg. usw.: V. 21) und nach Sach. 10, 2 von den Wahrsagern in Israel befragt wurde. Aber auch die zweite von den beiden Arten der Divinatio, die von Cicero a. a. O. unterschieden werden, wurde von manchen Personen in Israel gepflegt. Das ist der Prophetismus, der seine Kunde z. B. aus Träumen schöpfte (Jr. 23, 25 usw.), und der zuerst in jener Szene deutlich hervortritt, wo vierhundert Propheten zwar im Namen Jahves auftraten,[1]) aber doch Ahab nach dem Munde redeten.[2]) — Zweitens neigten manche Israeliten auch zu Magie oder Zauberei. Sie ist schon im alten elohistischen Bundesbuche (Ex. 22, 17; Vulg. usw.: V. 18), dann Dt. 18, 11ª scharf verboten, und nur die vielleicht als praktisch nützlich sich erweisende Schlangenbeschwörung galt für ein neutrales Moment (Jr. 8, 17 usw.). — An dritter Stelle drängt sich der Götzendienst vor unser betrachtendes Auge und zieht mit seinen verschiedenen Arten in langer Reihe an uns vorüber. Denn zu alten Objekten des Kultus, die sich im Volke vererbt hatten, wie die als Bocksgestalten gedachten Wüstendämonen (Lv. 17, 7 usw.), gesellten sich auch noch neue Götter, da es leider in der Natur des Menschen liegt, das Fremde dem Einheimischen vorzuziehen. Deshalb waren manche Israeliten geneigt, die Götter der Völker anzubeten, mit denen Israel auf seinen Wanderungen in Berührung kam (Nm. 25, 1 ff.), oder die unter ihm wohnen blieben (Ri. 2, 11 usw.), oder die ihm später durch die politischen Er-

[1]) 1. K. 22, 11 f. 24: „So sprach Jahve", übersehen in Brown-Driver-Briggs, A Hebrew and English Lexicon (1906) s. v. נביא, wo die nebi'îm von 1. K. 22, 6. 10. 12 f. 22 f. || 2. Ch. 18, 5 ff. als Propheten Baals bezeichnet sind.

[2]) Eine vollständige Charakteristik dieses Prophetentums kann man in GATRel. 368—371 finden.

eignisse näher gebracht wurden, wie die Assyrer mit ihrem Astralkult (2. K. 16, 10. 18; 23, 12a) usw. — Doch wenden wir unser Auge von dieser religiösen Neigung, die im ersten Satz des Dekalogs verurteilt wird, schon zu einer vierten Art des religiösen Verhaltens, die gleich darauf in demselben Grundgesetz verworfen wird, und das ist die Neigung des Menschen, sich das Geistige zu versinnlichen und deshalb auch die Gottheit durch Gebilde der Plastik oder Darstellungen der Malerei sich vor Augen zu stellen. Indem diese Darstellungen dann leicht selbst an die Stelle der Gottheit gesetzt werden, entsteht die Idololatrie, und der Kampf gegen sie zieht sich durch die meisten Perioden der Geschichte Israels hindurch (Gn. 35, 4; Ex. 20, 4 f.; 32, 9 ff. usw.). — Eine fünfte Art von falscher Religion war eine schreckliche und eine abscheuliche Art von Kultushandlungen: die Menschenopfer und die Tempelprostitution (Gn. 22, 11; 38, 14; Dt. 23, 18 usw.). — Als sechster Zug in dem Bilde der getadelten Religion tritt uns eine falsche Zukunftserwartung entgegen. Denn manche Kreise Israels erwarteten von ihrem Gotte für die Zukunft zwar Niederwerfung der auswärtigen Feinde des Gottesreiches, aber kein Strafgericht für die innerisraelitischen Gegner der Gottessache. Deshalb blickte dieser Teil des Volkes mit Ruhe, ja mit Verlangen auf „den Tag Jahves" hin, jenen Zeitpunkt, wo die Gottheit das in Israel angefangene spezielle Werk glänzend hinausführen werde (Am. 5, 18a). Dementsprechend malten die „Volkspropheten" (Jes. 29, 10. 14) den Horizont der Zukunft gern mit den rosigen Farben des Glücks, indem sie riefen: „Ihr werdet nicht sehen ein Schwert" (Mi. 3, 5) oder „Friede, Friede!" (Jer. 6, 14 usw.).

Über diese sechs Punkte als Verletzungen der besonderen Religion Israels sind alle anerkannten Quellen der Geschichte Israels einig. Gegen diese sechs Arten von Anschauungen und Übungen wird in allen Gesetzbüchern Israels nicht bloß

protestiert, sondern auch mit Bestrafung durch die Gemeinde gedroht (Dt. 13, 1 ff. usw.). Und gibt es auch eine gemeinsame Bezeichnung für diese sechs Richtungen des religiösen Denkens und Handelns? Aus den Quellen könnten nur etwa folgende zusammenfassenden Namen geschöpft werden: Ungehorsam gegen die Stimme Jahves (Ex. 19, 5 usw.); Vergeßlichkeit gegenüber dem von Gott mit Israel geschlossenen Bund (Dt. 6, 12 usw.); Untreue gegen Jahve (32, 20^{d}); Abfall von dem heiligen Gotte Israels (Jes. 1, 2^{b}. 4^{b} usw.). Den Quellen entsprechend könnten jene sechs Richtungen des religiösen Denkens und Handelns nur als „verbotene Religion" oder „falsche Religion" bezeichnet werden.

Darf auf diese Größe nun auch der Ausdruck „Volksreligion" angewendet werden? Indem ich die Quellen nach dem Recht zu dieser Benennung befragte, habe ich nur indirekte Anhaltspunkte dazu gefunden. Es war ja dort am Berge Sinai, wo das „Volk" sich gegen Aaron versammelte und diesen veranlaßte, ihm ein Symbol des Gottes herzustellen, der es aus Ägypten geführt habe und weiterhin vor ihm herziehen solle (Ex. 32, 1^{b}. 4^{b}). Ferner aus Jes. 29, 10. 14 ist zu entnehmen, daß „dieses Volk" die Prophetenrivalen „seine Weisen" genannt hat. Sodann wird die Majorität Israels unendlich häufig (Jer. 2, 13 usw.) der Untreue gegen ihren Gott angeklagt. Nach diesem Tatbestand gibt es nur ein unsicheres Recht, jene sechs Richtungen des religiösen Denkens und Handelns als die „israelitische Volksreligion" zu bezeichnen, und da diese Benennung außerdem eine sehr mißverständliche ist, so gebrauche ich höchstens die Ausdrucksweise „die sogenannte Volksreligion Israels" und definiere sie als die Summe von religiös-sittlichen Anschauungen und Verhaltensarten, gegen die in den Quellen stets Protest erhoben wird.

c) Der neuerdings aufgestellte Begriff von „die Volksreligion Israels".

Dem Verhalten der alttestamentlichen Bücher zu dem Begriff „Volksreligion" entsprach auch das Schweigen über diesen Begriff, das die Bücher über alttestamentliche Theologie bis in die neuere Zeit betreffs dieses Begriffs beobachtet haben.[1]) Aber je unsicherer und seltener der moderne Begriff „Volksreligion" in den alttestamentlichen Quellen begegnet, desto sicherer und häufiger tritt er in den neuesten Büchern über die Geschichte der alttestamentlichen Religion auf. So ist es z. B. in den folgenden Schriften: Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion (1899); Stade, Biblische Theologie des A. T., Bd. I (1905); Marti, Geschichte der israelitischen Religion (1907); Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elefantine (1912), S. 40 ff.; Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II^3 (1917), S. 124. 128 usw.

Aber nicht genug, daß der Begriff „die Volksreligion Israels" neuerdings von einer Reihe von Gelehrten sehr häufig gebraucht wird, er wird von ihnen auch auf eine eigenartige Weise bestimmt.

Zunächst werden zwei Arten von „Volksreligion Israels" aufgestellt. Denn was das Subjekt der „Volksreligion" anlangt, so unterscheidet Kittel diese doppelte Erscheinungsform derselben: a) die höhere Volksreligion, die „mit dem Land Kanaan und der Art seiner Bebauung und Ausnutzung auch die Verehrung der Wesen und Kräfte übernahm, denen die Be-

[1]) Oehler, Riehm, Hitzig und Herm. Schultz sprechen nirgends von „Volksreligion", und Kautzsch, dessen Vorlesungen über die Religion Israels zuerst im dem Extra-Volume zum Bible dictionary von Hastings (1904) veröffentlicht worden sind, kennt den Ausdruck „Volksreligion" nur als den Gegensatz zu „Weltreligion" (p. 684^a: „national religion"; p. 706^a: „The barriers of national religion are here [bei Deuteroje[aja] completely burst").

wohner des Landes seine Segnungen verdankten" (S. 124). Bei dieser „Kanaanitisierung" Jahves soll dieser aus einem Berggott ein „Ackerbaugott" geworden sein. Diese neuere Aufstellung übersieht, daß Jahve schon nach den ältesten Quellen „das Feld segnete" (Gn. 27, 27), daß Israels Gott auch über die Felder der Ägypter herrschte (Ex. 10, 4 J usw.) usw. in GATRel.. S. 322—324. Zu dieser „höheren Volksreligion" sollen ausnahmsweise auch rauschende Orgien gehört haben, indem selbst „schmähliche Prostitution gelegentlich ihre Übertragung auf Jahve und ihre Stätte an seinem Altar" gefunden haben soll (S. 127 f.). Einen Beleg gibt er *nicht* und hätte er nicht geben können.[1]) b) Gewöhnlich allerdings sollen die letzterwähnten religiösen Übungen nur Bestandteile „der *niederen* Volksreligion" gebildet haben, die „von der Masse des Volkes" bevorzugt wurde. Andere Momente derselben sollen „der Geisterglaube und Totendienst" gewesen sein. Denn „Totenmahle werden streng verpönt — ein Beweis, daß sie vielfach geübt wurden" (S. 128). Diese Art der Konstatierung[2]) ist, nebenbei bemerkt, unerlaubt, weil unsicher. Denn dieses Verfahren läuft auf die Annahme hinaus, daß nur solche religiöse Anschauungen und Übungen im alttestamentlichen Gesetz verboten sein könnten, die von Israeliten gehegt und geübt worden sind. Aber warum sollen die israelitischen Gesetzgeber nicht auch vor religiösen Gedanken und Praktiken gewarnt haben, ehe sie zur Herrschaft in Israel gelangt waren? Indes die Hauptsache ist, daß diese Unterscheidung von höherer und niederer Volksreligion keinen Anhalt in den Quellen besitzt. Diese kennen nur Treue gegen die prophetische Religion und Abweichung von derselben, mag diese Abweichung von Propheten, Priestern, Helden, Königen,

[1]) Hierodulie ist nur Gn. 38, 21 f.; Dt. 23, 18; 1. K. 14, 24; 22, 47; 2. K. 23, 7; Hos. 4, 14 erwähnt. — [2]) Bei Kittel auch wieder in „Die altteſtl. Wiſſenſchaft" (1921), S. 196 angewendet.

oder von privaten, armen und niederen Gliedern des Volkes geübt werden.[1])

Sodann wird — und dies ist von entscheidender Wichtigkeit — der Inhalt der sogenannten Volksreligion Israels auf eine neue Art bestimmt. Und woher wird dieser neue Inhalt genommen? Aus Aussagen des Alten Testaments, die in demselben nicht getadelt sind. So geschieht es hauptsächlich in den angeführten Werken von Kittel und A. Jeremias, wie nachher im einzelnen belegt werden wird. Aber wo liegt der Rechtsgrund dafür, solche Aussagen des Alten Testaments als Bestandteile einer „Volksreligion" Israels und Gegensätze zu dessen legitimer Religion hinzustellen? Eine solche Rechtsgrundlage besteht nicht.

Denn nicht bloß die Teile des hebräischen Schrifttums, die direkt von bekannten Propheten stammen, sind von Vertretern der legitimen Religion Israels abgefaßt, sondern auch die Geschichtsschreiber, Dichter und Denker oder Weisen Israels, deren Bücher im kanonischen Schrifttum Israels vereinigt sind, waren Freunde seiner zu Recht bestehenden Religion. Auch zunächst die alten Erzähler, auf die es in dieser Untersuchung am meisten ankommt, wollten ja die, d. h. die zu Recht bestehende, Religion ihres Volkes vertreten. Auch sie haben ja ebenso, wie die anerkanntermaßen ältesten Gesetzeskorpora Israels — das

---

[1]) Ähnlich, wie Kittel, unterscheidet A. Jeremias, Das A. T. usw. (1916), S. 648 „eine Jahve-Volksreligion, die einen stark heidnischen Einschlag hatte, indem der Kultus an Heiligtümern getrieben wurde, die an Gedenkstätten der hebräischen Urzeit errichtet waren, und eine rein heidnische Volksreligion, die in abergläubischen Gebräuchen oder in unmittelbar heidnischen Kultübungen zum Ausdruck kam." Aber die erstere Art von „Volksreligion" ist ohne Recht angenommen, denn die Verehrung Jahves an mehreren Kultstätten (z. B. Bethel nach Gn. 12, 8) war in den früheren Jahrhunderten nicht verboten, wie Ex. 20, 24—26; 1. S. 9, 12 usw. beweisen. Sodann die zweite Art von „Volksreligion" heißt im A. T. Verehrung anderer Götter (Ex. 20, 3 usw.).

Zehngebot (Ex. 20, 2—17), das elohistische Bundesbuch (20, 22 bis 23, 33), das jahvistische Bundesbuch (34, 10—26) usw. — die Verletzungen der durch Mose vermittelten Gestalt von Israels Religion scharf getadelt. Denn mit welcher Heftigkeit kämpften eben diese Erzähler gegen den Abfall mancher Glieder des Volkes zu dem Kult des Baal Peôr (Nm. 25, 1 ff.)! Mit welcher Entschiedenheit protestierten diese Geschichtsschreiber gegen die Verehrung Jahves unter dem Bilde des goldenen Kalbes (Ex. 32, 9)! Wie häufig bezeichneten sie die Aufstellung zweier kleinen Stiere als Symbole des ewigen Gottes als „die Sünde Jerobeams" (1. K. 13, 34; 14, 16 usw.)! Wie genau stellten sie die Einführung des Baalskultus durch Ahab als den schlimmsten Grad der Abweichung von der zu Recht bestehenden Religion Israels hin (1. K. 16, 31 usw.)! Was für ein scharfes Bewußtsein hatten diese Geschichtsschreiber also von dem, was die wahre Religion ihres Volkes ausmachte, und von dem, was dieselbe verletzte!

Deshalb kann nur der Grundsatz gelten, der von mir den Quellenschriften über die Religionsgeschichte Israels abgelauscht worden ist: Zur sogenannten Volksreligion Israels können nur solche das religiös-sittliche Gebiet betreffende Anschauungen und Handlungen gehören, gegen die vom gesamten normativen Schrifttum Israels protestiert wird. Folglich besitzt die neuere Aufstellung, welche ungetadelte Aussagen der Geschichtsbücher Israels zu einer sogenannten Volksreligion Israels zusammenstellt, schon insofern kein formales Recht.

Aber bei jedem Bestandteil der Volksreligion Israels, der ihr neuerdings zugeschrieben worden ist, könnte noch weiter gefragt werden, ob er nicht aus einem andern Gesichtspunkt zur Volksreligion Israels gerechnet werden dürfe. Ein formales Recht dazu könnte nämlich darin zu liegen scheinen, daß die oder jene Aussage des althebräischen Schrifttums über religiös-

sittliche Vorstellungen oder Handlungen mit einer direkten Äußerung eines Propheten in Widerspruch steht, wie z. B. das Fasten in Lev. 16, 29 usw. geboten ist, aber in Jes. 58, 6 gesagt wird: „Ist nicht dies ein Fasten, das ich (Jahve) erwähle, d. h. gern habe: „„Laß los, die du mit Unrecht gebunden hast usw.!““? Aber deshalb hört das Gebot des Fastens nicht auf, ein Teil der legitimen Religion Israels zu sein. Vielmehr liegt nur die Tatsache vor, daß diese zu Recht bestehende Religion Israels eine innere Entfaltung durchgemacht hat. Aber kann denn überhaupt verneint werden, daß die göttlich-prophetische Kunde an Israel einen vorwärtsschreitenden Gang durchmessen hat? Wer es nötig hat, auf Zeugnisse dafür aufmerksam gemacht zu werden, der erinnere sich nur zunächst daran, daß im Gottesbegriff der Patriarchenreligion durch den Gottesnamen „El schaddaj“ die Eigenschaft der Macht in den Vordergrund gerückt ist (Gn. 17, 1 usw.), daß aber an Stelle dieses Gottesnamens die Bezeichnung „Jahve, der Ewige, Beständige, Getreue“ (Ex. 6, 2 f.) und dann „der Heilige Israels“ (Jes. 1, 4^{b} usw.) trat.[1]) Aber ebendeswegen, weil dies nicht geleugnet werden kann, muß es bei dem Grundsatz bleiben, daß zur sogenannten Volksreligion Israels nur die Vorstellungen und Handlungen auf dem religiösen Gebiete gehören, welche in allen Teilen der kanonischen Literatur Israels verworfen sind.

Trotzdem ist die Prüfung der neueren Behauptungen betreffs der sogenannten Volksreligion Israels hiermit noch nicht abgeschlossen. Vielmehr ist bei jedem Bestandteil, der neuerdings, ohne im Alten Testament durchweg getadelt zu sein, zur Volksreligion Israels gerechnet wird, erstens noch zu untersuchen, ob er auch wirklich in den zum Beleg angeführten Stellen enthalten ist. Zweitens ist bei jedem angeblichen Bestandteil

[1]) Die ganze Frage ist in GATRel. (1915), S. 374—401 erörtert.

dieser sogenannten Volksreligion Israels noch zu prüfen, ob er auf dem niedrigen Niveau von Religiosität und Sittlichkeit liegt, das man ihm anweist, und er etwa deshalb zu einer „Volksreligion" gerechnet werden dürfte.

d) Gehen wir also an diese Untersuchung der neuerdings zur „Volksreligion Israels" gerechneten Momente!

α) In erster Linie rechnet man zur israelitischen Volksreligion die Auffassung Jahves als eines Gottes, der „auf sein Land beschränkt ist."[1])

Zum Beweise beruft man sich zunächst auf die Worte aus der Erzählung vom Richter Jephthah, in denen gefragt wird, ob die Ammoniter nicht dasjenige Gebiet besitzen würden, das ihr Gott Kemósch sie werde in Besitz nehmen lassen (Ri. 11, 24). Nun in diesen Worten ist allerdings das Dasein anderer göttlicher Mächte außer Jahve vorausgesetzt, wie dies ja auch z. B. in der dankbar frohen Frage: „Wer ist dir gleich, o Jahve, unter den Göttern?" (Ex. 15, 11) geschieht. Aber Kittel hat in jener Erzählung von Jephthah ebenso, wie dies neuerdings gewöhnlich geschieht,[2]) nicht V. 27 beachtet. Da steht aber: „Es beurteile Jahve, der Richter, heute die zwischen den Israeliten und den Ammonitern schwebende Streitfrage!" Also danach ist der zunächst dem Volke Israel enthüllte Gott doch „der Richter" und hat auch über die Ansprüche der Ammoniter zu entscheiden. Folglich wird, wie in jener aus Ex. 15, 11 angeführten Frage die Unvergleichlichkeit oder Einzigartigkeit Jahves, so in Ri. 11, 27 die Überragendheit, ja die Weltrichterstellung des Gottes ausgesagt, den der Erzähler der Jephthahgeschichte verehrte.

Allerdings beruft man sich weiter auf 1. S. 26, $19^{b\beta}$. Dort ist nämlich David zugeschrieben, daß er, als er in das Gebiet

[1]) Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II (1917), S. 463.

[2]) z. B. G. F. Moore im International critical commentary z. St.

der Philister fliehen mußte, darüber trauerte, daß man gleichsam zu ihm sage: „Geh, diene andern Göttern!" Man meint also, auch aus dieser Stelle den Gedanken schöpfen zu können, daß der betreffende Erzähler den Gott Israels als einen „Lokalgott, oder auch Landesgott" angesehen habe. Aber bei dieser jetzt weitverbreiteten Auffassung dieser Stelle[1]) wird folgendes übersehen. Gottes Wohnstätte ist nicht mit seiner Erscheinungsstätte zu verwechseln. Das Volk Israel hatte aber längst vor David die Erfahrung gemacht, daß die sich ihm enthüllende Gottheit nicht an eine irdische Lokalität gebunden sei. Denn die Gottheit, die sich Mose am Horeb offenbarte, hat auch am Roten Meer das Volk vor dem nachsetzenden Feind errettet und diesem Volk auch in Kanaan sich als helfender Gott erwiesen. Auch kämpften schon nach dem anerkannt alten Deboraliede die Gestirne von ihren Bahnen aus für Jahves Sache (Ri. 5, 20), und da auch nach den anerkannt ältesten Geschichtsbüchern Israels Jahve vom Himmel her erscheint (Gn. 11, 5 J usw.), so haben wir weder Anlaß noch Erlaubnis zu der Meinung, daß der Himmel nicht schon längst als die Wohnstätte Jahves in Israel erkannt war. Daneben aber hatte man erlebt, daß Gott auf den Sinai „herabfuhr" (Ex. 19, 18), oder in dem Zelte der Begegnung auch zu Silo sich finden ließ. Deshalb nannte man das Land der Verheißung „das Haus der Gottheit" (Hos. 8, 1; 9, 15; Sach. 9, 8) und betrachtete ganz natürlicherweise das Land des Jahvevolkes als die eigentliche irdische Erscheinungsstätte der Gottheit. Daraus erklärt sich aber der Schmerz Davids darüber,

---

[1]) H. P. Smith im International crit. com. z. St. bemerkt: „The inheritance of Yahweh is the territory of Israel". Budde im KHK. z. St. findet hier den Gedanken von „Cuius regio, eius religio". Nowack im HK. z. St. urteilt: „Dieses Wort des David denkt Jahve noch durchaus als Nationalgott".

daß er von dem Lande weggetrieben werde, das der im Himmel thronende Gott seiner besonderen Nähe würdigte.

Folglich ist diese erste Behauptung über einen Bestandteil der sogenannten Volksreligion Israels nicht in den dafür zitierten Beweisstellen begründet, wenn sie, wie es die richtige Auslegungsmethode verlangt,[1]) in ihrem näheren und ferneren Zusammenhang erklärt werden. Wie hätte auch das Volk Israel, wenn dessen zu Recht bestehende Religion auch nur einen beschränkten Lokalgott zu verkündigen gehabt hätte, diejenige Stellung in der Religionsgeschichte der Menschheit bekommen können, die es tatsächlich erlangt hat? Wellhausen hat ja mehr als einmal[2]) drucken lassen müssen, daß *er* keine genügende Antwort auf die Frage geben könne, „warum z. B. nicht Kamos von Moab zum Gotte der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde geworden sei." Die Vertreter der zu Recht bestehenden Religion Israels aber *haben diese genügende Antwort geben können*, und da bereits der älteste Schriftprophet Jahve als den Lenker der Völkerschicksale, der z. B. die Philister aus Kreta herbeigeführt hat (Am. 9, 7), gekannt und diese Erkenntnis nicht erst geschaffen hat, so ist das einzige vernünftige Urteil dieses, daß der altprophetischen Religion Israels die Kraft zum Monotheismus, wie zum Universalismus (Gn. 12, 3b), gleich mit in die Wiege gelegt worden ist.

β) In *zweiter* Linie wird von einer sogenannten Volksreligion Israels behauptet, daß die *sittliche* Seite ihres Gottesbegriffs mangelhaft gewesen sei. Dies meint man auf vielfache Weise begründen zu können, und zwar geht man zunächst schon von dem sprachlichen Sinn des Namens *Jahve* aus.

---

[1]) Vgl. meine „Hermeneutik des A. T. mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme" (1916), S. 76 f.

[2]) Wellhausen in „Die Kultur der Gegenwart" I, 4 (1906), S. 15.

Man weiß, daß in Ex. 3, 14 eine Deutung dieses Namens aus Moses Tagen datiert wird, nach der er vom althebräischen (Gn. 27, 29 usw.) Zeitwort hawa „sein" herkommt. Danach heißt dieser Name soviel wie „Ich bin, der ich bin, und werde sein, der ich sein werde." Er bezeichnet also den Ewigen, Beständigen und Getreuen. Diese Deutung wird z. B. von Kittel dem achten Jahrhundert zugeschrieben, weil sie in der elohistischen Pentateuchschicht gegeben ist (Ex. 3, 14), und diese Schicht von ihm nach der jetzt gewöhnlichen Meinung aus diesem Jahrhundert hergeleitet wird (Bd. I, S. 308). Aber diese Schicht ist nicht nur älter, als der Jahvist, wie mit mir wenigstens sechs andere Gelehrte urteilen, und stammt nach meinen Untersuchungen aus der letzten Richterzeit, sondern gerade diese Schicht ist auch sehr reich an alten Materialien,[1]) und es ist doch auch an sich sehr wahrscheinlich, daß die Deutung des anerkanntermaßen zu Moses Zeit auftretenden Namens Jahve richtig aus dieser Zeit überliefert worden ist. Auch läßt sich leicht nachweisen, daß ein Gottesname mit dem Sinn „Der Beständige und Getreue" in jener geschichtlichen Situation höchst passend war. Denn der Gott der Patriarchen konnte ja Israel in Ägypten verlassen zu haben scheinen, aber da enthüllte er sich gegenüber Mose als der, welcher den mit Abraham geschlossenen Bund hielt und den entworfenen Heilsplan konsequent und treu weiter hinausführte, indem er sein Volk aus Ägypten rief.

Aber die in Ex. 3, 14 überlieferte Deutung des Namens „Jahve" wird in vielen neueren Büchern verworfen, und man deutet diesen Namen mit „Blitzesschleuderer" usw. in etwa zehnfacher Schattierung, wie es in GATRel. 211 ausführlich belegt ist. Als Grund dafür wird z. B. auch dies angeführt, daß Gott

[1]) Der Beweis ist in meinem Genesiskommentar (1919), S. 54—64. 77 f. 91 gegeben.

von Mose „als der Herr über Sturm und Wetter erlebt" und daher „der Weher" genannt worden sei.[1]) Aber Mose hat den Namen „Jahve" enthüllt bekommen, als der Gott der Erzväter sich aus dem brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusch kundgab, also nicht in „Sturm und Wetter".

Zur Bevorzugung dieser Deutung von „Jahve" als „Wettergott" wird z. B. Kittel weiterhin noch durch die Meinung bewogen, daß sich aus dieser Bedeutung jenes Namens „am besten der vielfach schreckhafte, in naturhaften Ausbrüchen sich äußernde Charakter" des Jahve der mosaischen und nachmosaischen Überlieferung erkläre. Da habe man gedacht, daß er als ein verzehrendes Feuer in die Erscheinung trete (Ex. 9, 3 usw.) und daß er „in seinen Lebensäußerungen zuweilen geradezu von aufbrausenden Launen und wildem Affekte abhängig sei." (Kittel, Bd. II, S. 462). Jedoch abgesehen davon, daß in „Ex. 9, 3" gar nichts von Feuer steht, sind Feuer und Flammen oftmals als versichtbarende Erscheinungsformen des göttlichen Geistes erwähnt, und ist es etwa einfach undenkbar, daß in den vom göttlichen Geiste ausgehenden Schwingungen ebenso ein überirdisches Feuer flammt (Jes. 60, 1. 19), wie in den Ätherwellen das irdische Licht zu uns getragen wird? Nein, denn „es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Schulweisheit sich träumen läßt." Auf jeden Fall sind die Erscheinungsformen der zum Zwecke der Offenbarung sich versichtbarenden Gottheit und ihr Wesen zwei verschiedene Dinge, und diese beiden miteinander zu verwechseln, das verliert nicht dadurch seine Fehlerhaftigkeit, daß es neuerdings[2]) öfter geschieht. Vor dieser Verwechslung hätte man freilich, wenn nicht schon durch die Logik, so doch durch die Erzählung von der Gotteserscheinung vor Elia am Horeb (1. K. 19, 11 f.) gewarnt sein

[1]) Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I (1916), S. 587. 678.
[2]) Belegt in GATRel., S. 212 f.

sollen. Denn da heißt es immer und immer wieder: „Jahve war nicht in dem Sturm, nicht in dem Erdbeben und nicht in dem Feuer." Aber keineswegs heißt es: „Jahve war nicht der Sturm oder das Feuer." Der Gott der Religion Israels steht überhaupt hinter und über der Natur, aber ist nicht ein Teil der Natur.

Mit der so zu beurteilenden modernen Voraussetzung, daß der Gott der mosaischen Religion als Gewittergott gedacht worden sei, hängt nun das zusammen, was neuerdings weiter gesagt zu werden pflegt, der Gott der israelitischen Volksreligion sei „in der Lade, einem heiligen, ihm geweihten Kasten" in den Krieg gezogen, und wenn diese Lade durch das Land gefahren worden sei, hätten sich „die Leute" scheu zurückhalten müssen, daß sie dem „einem fressenden Feuer gleichenden Gotte nicht zu nahe kämen. Sonst könnte ein großes Unglück geschehen." So sei es den Leuten von Bethsemes gegangen (1. S. 6, 19 f.) und später noch einmal anderen (2. S. 6, 6—10), so daß die Leute erschreckt gesagt hätten: „Wehe, wer kann denn vor diesem schrecklichen Gotte bestehen?" [1]) Aber diese jetzt landläufigen Behauptungen leiden nur an dem einen kleinen Fehler, daß sie nicht wahr sind. Denn die Bundeslade wurde ja von den Philistern auf den Wagen gehoben (1. Sam. 6, 11), ohne daß dieselben von einer Katastrophe betroffen worden wären. Ebensowenig ist dies das Schicksal der Leviten gewesen, welche die Lade von jenem Wagen herabhoben usw. (V. 15).[2]) Also ist es ein vergebliches Unternehmen einer Reihe von modernen Bearbeitern des Alten Testaments, wenn sie die Annahme geltend machen wollen, daß die Lade Jahves die in ihrer Nähe befindlichen Menschen ohne Rücksicht auf deren Religiosität erschlagen habe.

[1]) Stade, Biblische Theologie A. T., Bd. I, § 34 und andere.

[2]) Auch von Kittel, Die alttest. Wissenschaft (1921), S. 98 ganz übersehen.

Aber wurden denn nicht in Bethsemes „siebzig Mann, fünfzigtausend Mann" dahingerafft, weil „sie die Lade Jahves gesehen hatten" (1. S. 6, 19)? Indes erstens ist dort eine Wucherung der Zahl eingetreten, denn dort stünde die einzige zusammengesetzte Zahl im ganzen althebräischen Schrifttum, in der die kleinere Zahl ohne „und" vor die größere gesetzt wäre.[1]) Sodann zweitens ist im Texte nicht vom bloßen Sehen, sondern vom „Besehen" der Lade die Rede, und diese Ausdrucksweise setzt ein neugieriges Begucken der Bundeslade voraus, das natürlicherweise mit profanem Sinn geübt wurde.[2]) Folglich ist vom Erzähler ein pietätloses Verhalten, eine Verletzung der Religiosität als Anlaß des Hinsterbens einer Anzahl von Leuten gemeint, und die Meinung des Textes ist ja das einzige ausschlaggebende Moment. Ebenderselbe Sachverhalt liegt in 2. S. 6, 6—10 vor. Denn auch danach wurden keineswegs „die" Menschen, die sich der Bundeslade nahten, wie von einer galvanischen Batterie erschlagen. Das Haus Obed Edoms, in welchem man die Lade aufstellte, wurde sogar gesegnet (V. 11 f.). Die Person, die dort getötet wurde, hatte in irreligiösem Sinne gemeint, daß sie die Bundeslade schützen müsse.

Der alte Berichterstatter weiß also nichts von der jetzt weithin herrschenden Annahme, daß der mit der Bundeslade verbundene Gott Jahve ohne Rücksichtnahme auf die Pietät oder Impietät der sich ihm nahenden Menschen sie seine Macht, wenn nicht gar seine Laune habe fühlen lassen. Erst moderne Voraussetzung ist es, daß der Gott einer angeblichen Volksreligion Israels eine vulkanisch ausbrechende Naturgewalt, überhaupt eine naturhafte Größe gewesen sei.

γ) Aber man meint jetzt weithin, noch aus vielen Aussagen

---

[1]) Durch eine Vergleichung aller Zahlen nachgewiesen in meinem historisch-kritischen Lehrgebäude der hebr. Spr., Bd. II, S. 223.

[2]) Richtig nach Gn. 34, 1 usw. auch von Nowack im HK. z. St. anerkannt.

des Alten Testaments beweisen zu können, daß der Gottesbegriff einer angeblichen Volksreligion Israels kein ethischer gewesen sei. Man meint, dem Gott dieser Religion Neid, ungerechte Parteilichkeit und blindwütenden Zorn zuschreiben zu dürfen.

Erstens soll die Unmoralität Jahves sich in Neid gegenüber den Menschen kundgegeben haben. Aber in Gn. 3, 22^{b} ist vor dem Satze „daß er nicht seine Hand ausstrecke und auch vom Baume des Lebens nehme und esse und lebe ewiglich," wenn überhaupt eine Aposiopese vorliegt,[1]) der Satz „es ist zu verhüten" zu ergänzen. Dagegen die Einschaltung von „es ist zu befürchten" dem jahvistischen Erzähler, der in seinem Gotte Jahve den hundertfältigen Wohltäter der Menschen verehrte (Gn. 2, 4^{b} ff. 18 ff.), zuzumuten, ist ein offenbares Unrecht. Eine ebensolche Willkür ist es, wenn einem Richter als Motiv für die Bestrafung des Ungehorsams seiner Angehörigen (Gn. 3, 23 f.) „Neid" zugeschrieben wird. Nicht minder heißt es, den Gottesbegriff des Geschichtsschreibers von Gn. 11, 1—9, der zu seinem Gotte als dem Weltschöpfer (2, 4^{b} ff.) und Weltrichter (6, 5 ff.) emporblickt, ganz verkennen, wenn manche (vgl. m. Kom. z. St.) ihm den Gedanken zuschreiben, daß sein Gott aus „Angst" vor einer Einbuße an „Macht" in die Geschichte der Menschheit eingegriffen habe. Solche Gedanken in die alte Erzählung hineinzudeuten, das heißt, deren Gottesglauben aus der moralischen in die physische Sphäre herabziehen.

Zweitens verwendet man den Gedanken der Erwählung Israels, um die Unmoralität des Gottes der „israelitischen Volksreligion" zu erweisen.[2])

---

[1]) Über Gn. 3, 22 und alle aus der Genesis hier zitierten Stellen vgl. die ausführliche Erklärung, die in meinem Kommentar zur Genesis (1919) unter Diskussion aller neueren Meinungen gegeben ist.

[2]) So hauptsächlich wieder Kittel in „Judenfeindschaft, oder Gotteslästerung?" (1914), S. 34 f.

Aber vor allem, wie kann der Gedanke der Erwählung zur Charakterisierung der israelitischen „Volksreligion" verwendet werden? Dieser Gedanke beherrscht ja die zu Recht bestehende Religion Israels, und zwar diese nicht bloß überhaupt, sondern auch deren spätere Entfaltungsstufe, auf der die Schriftpropheten wirkten. Oder sprechen diese nicht hundertmal von der Erwählung Israels? Gleich der erste von ihnen führt ja Gott sofort als den Bundesgenossen Israels ein (Am. 1, 3), und Hosea sagt: „Da Israel jung war, gab ich ihm einen besonderen Beweis meiner Liebe, indem ich es, meinen Sohn, aus Ägypten rief" (11, 1), und so tönen die Sätze von der Erwählung Israels weiter in Jes. 1, 2; 5, 1—7 usw.

Sodann, wie soll sich das untersittliche Niveau Gottes aus der Erwählung Israels und dessen weiterer Geschichte ergeben?

Nun Abr. Kuenen meinte, dagegen protestieren zu müssen, daß die allgemeine Menschengeschichte durch die Erwählung Israels entgöttert werde.[1]) Aber damit hat er ungezählte Zeugnisse des Alten Testaments übersehen, nach denen der Gott Israels auch der erhaltende, lenkende und richtende Gott der Weltgeschichte ist.[2]) Ferner kann nicht behauptet werden, daß in der weiteren Behandlung, die Israel von seiten Gottes erfahren hat, die Gerechtigkeit verletzt worden sei. Zwar liest man jetzt hie und da,[3]) Gott sei parteiisch zugunsten seiner besonderen Bundesgenossen eingetreten. Indes bei genauerem Zusehen bewährt sich diese Behauptung nicht. Denn z. B. sogar Abraham mußte sich wegen seines Verhaltens in Ägypten eine Zurechtweisung und eine Ausweisung gefallen lassen (Gn. 12, 19 f.). Weiterhin wird Gott ohne Grund angeklagt, daß er als Partei-

[1]) Kuenen, De Godsdienst van Israël, Bd. II, S. 358 f.: „Den Glauben an Gott in der Geschichte lassen wir uns nicht rauben".

[2]) Gn. 18, 25; 50, 20 usw.; Jes. 28, 26b; Ps. 19, 2; 94, 10 usw.

[3]) In den Kommentaren zu Gn. 12, 10 ff.; 20, 1 ff.; 26, 1—11 (vgl. die Kritik in meinem Kommentar zu diesen Stellen).

genosse Israels einen Diebstahl begünstigt habe, wie immer von neuem in den Kommentaren zu Ex. 3, 21 f. und 12, 36 gesagt wird. Denn der Tatbestand ist der folgende: Erstens will Jahve die Ägypter den ausziehenden Israeliten geneigt machen (3, 22a) und stellte nachher auch wirklich die Gunst des Volkes in den Augen der Ägypter her (11, 3a und 12, 36a). Dies sind die einzigen Handlungen, die der Text Jahve bei dieser Geschichte zuschreibt, und das sind doch keine Handlungen, um derentwillen Jahve zu bekämpfen wäre. Zweitens veranlaßten die Ägypter schließlich selbst die Israeliten zum Bitten.[1]) Drittens haben die Geschenke, die die Israeliten sich auf Zureden der Ägypter erbaten, durch den Gang der darauf folgenden Ereignisse, der hauptsächlich durch das Verhalten des Pharao bedingt war, sich in eine Art von Kriegsbeute verwandelt, und so erklärt sich die Wahl des Zeitworts *nissel* „plündern" (12, 36b). Hauptsächlich dieser letzterwähnte Faktor des damaligen Geschichtsverlaufs, der in dem wortbrüchigen Nachstürmen des Pharao lag, ist bisher immer noch nicht beachtet worden. Wer ihn endlich beachtet, wird nicht mehr geneigt sein, in jenen Stellen einen Schandfleck am israelitischen Gottesglauben zu entdecken. Er wird sein Auge auch gern für die Erkenntnis öffnen, daß an Israel sich das Grundgesetz vom Gleichgewicht der Rechte und Pflichten (Sap. 6, 7; Lk. 12, 48) mit bemerkenswerter Strenge bewährt hat. Gleich der älteste Schriftprophet sagte ja zu Israel hinter dem Satze: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch zu meinen Bekannten gemacht" sofort auch diesen Satz: „Darum will ich euch auch heimsuchen in aller eurer Missetat" (Am. 3, 2).

---

[1]) *hisch'il* (12, 36a) bedeutet erst im Neuhebräischen „ausleihen", und es ist unmethodisch, in die althebräische Sprache den neuhebräischen Sprachgebrauch hineinzutragen (gegen Ges.-Buhl und andere).

Eine Geschichtsbetrachtung, die selbst nach Gerechtigkeit strebt, wird daher nur dieses Urteil begründet finden können. Den Plan, durch die Berufung Abrahams eine neue Linie der Heilsgeschichte zu eröffnen, hat die göttliche Weltregierung nur in bewundernswürdiger Gnade und Weisheit gefaßt, weil die wahre Religion erst gleichsam in einer Pflanzschule einwurzeln und zu einem starken Baum aufwachsen sollte, ehe sie in die weite Völkerwelt verpflanzt werden und allen Stürmen trotzen sollte.

Der dritte Weg, auf dem viele neuerdings die Unsittlichkeit des Gottes der alttestamentlichen Religion beweisen zu können meinen, führt durch mehrere Stellen hindurch, in denen vom göttlichen Zorn gesprochen wird. Denn in ihnen soll ausgesagt sein, daß Jahves Zorn auch unmotiviert hervorbreche, also einer willkürlichen Laune, dem Aufbrausen der Meereswogen gleiche. Deshalb liest man jetzt solche Sätze über den Gott des älteren Israel, wie z. B. diese: „Jahve ist ein unberechenbares Machtwesen",[1]) oder „Jahve ist gleich einem orientalischen Herrscher, der seine Günstlinge nach Belieben wählt und auch wieder verwirft, ohne dabei nur von sittlichen Gründen sich leiten zu lassen,"[2]) oder „einem Menschen gleich braust Jahve gelegentlich auf, ja er zürnt sogar ohne besonderen Grund, wenigstens ohne erkennbaren."[3]) Es ist doch wahrlich an der Zeit, diese Behauptungen nach ihrem Rechte zu befragen.

Der wichtigste Abschnitt, auf den man diese Charakteristik des göttlichen Zorns neuerdings aufbauen zu können meint,

[1]) Stade, Biblische Theologie des A. T., Bd. I (1905), § 31, 1.

[2]) Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes (1916), S. 23.

[3]) Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II (1917), S. 296. Auf den logischen Selbstwiderspruch seiner Worte sei nur anmerkungsweise hingewiesen. Denn wenn zuzugestehen ist, daß der Grund von Gottes Zorn auch unerkennbar sein kann, darf nicht vorher behauptet werden, daß er keinen Grund besitzt.

ist der Bericht über Davids Volkszählung in 2. S. 24, 1 ff. Denn darüber schreibt z. B. Kittel folgendes: „Als David eine allgemeine Volkszählung anordnete, ein Tun, das dem Glauben der Zeit als eine Art Versuchen der Gottheit galt und schwere Strafe nach sich ziehen mußte, da konnte der Erzähler sich eine so schwere Sünde, zugleich eine so große Torheit des großen und klugen Königs gar nicht anders verständlich machen, als daß er annahm, Jahve selbst habe ihn dazu gereizt, die Sünde zu tun, und so habe sich der lateinische Satz „Wen Gott verderben will, betört er" bestätigt. Er nahm an, daß Jahve aus irgend einem Grund dem Könige zürnte und so nach einem Anlaß suchte, ihn strafen zu können. Das ist gewiß echt antik gedacht, aber ein sittlicher, sittlich heiliger Gott würde anders handeln." Welche furchtbare Anklage gegen den Gottesglauben Israels!

Aber ist sie auch aus dem Texte geschöpft? Diese allererste Frage kann hier ebensowenig, wie bei den vorhergehenden Aufstellungen betreffs der sogenannten Volksreligion Israels bejaht werden. Denn hier in bezug auf 2. S. 24, 1 ff. sind bei der Abgabe des Urteils, das z. B. aus Kittel zitiert worden ist, zwei Textbestandteile unterschlagen und dagegen manches Fremdartige in den Text eingetragen worden. Unterschlagen ist ja sowohl was über den Zorn Jahves ausgesagt ist, nämlich „und er fuhr fort", als auch das Objekt dieses göttlichen Zornes, nämlich das Volk „Israel". Denn der Text lautet: „Und der Zorn Jahves fuhr fort, gegen Israel zu glühen" (24, 1[a]). Er sagt also aus, daß Gott hinter 21, 1, wonach der zürnende Gott seinem Volke Israel eine Hungersnot senden mußte, noch weiteren Anlaß hatte, diesem Volke zu zürnen. Also auch hier meint der Erzähler, daß der göttliche Zorn sich auswirkte, indem er das und das tat. Und was tat er diesmal?

Nun zunächst hat er den zu Israel gehörenden, also ebenfalls ein Objekt des göttlichen Zorns bildenden König David gegen es (Israel) gereizt, eine Volkszählung zu unternehmen. Demnach hat der gegen David mit erregte göttliche Zorn sich darin betätigt, daß der König, wie der Begriff „Zorn" besagt, in Konsequenz einer eigenen falschen Bestrebung einen ihr entsprechenden Gedanken faßte. Dieser Gedanke der Volkszählung zielte ja natürlicherweise dahin, durch die Aufnahme des Volksbestandes die Grundlage zur Bildung eines stehenden Heeres zu gewinnen und mit demselben die Bahn der Eroberung zu betreten, was der Aufgabe eines Königs des Jahvevolkes widersprach. Wie richtig aber der Entschluß zur Volkszählung als die Konsequenz einer eigenen falschen Bestrebung des Königs David angesehen wird, ergibt sich aus dem ebenfalls z. B. von Kittel nicht beachteten Textmoment, daß nämlich dem Könige „das Herz schlug, weil er das Volk gezählt hatte" (V. 10^a). Also er war sich, wie er dann auch ausdrücklich sagte (V. 10^b), bewußt, mit dieser Maßnahme seine Pflicht als König dieser Nation verletzt zu haben, da dessen Ideal darin bestand, sich nur als der Vertreter des himmlischen Königs der Israeliten zu fühlen, also dessen Reichsplan hinausführen zu helfen. Dies zeigt sich ja auch daran, daß ein Vertreter des Prophetentums, welches auch nach der Zulassung des irdischen Königtums das über die wahre Mission Israels wachende Gottesorgan blieb, damit beauftragt wurde (V. 11—13), dem Könige seine Pflichtverletzung vorzuhalten und seine Strafe anzukündigen.[1])

Sodann hat der göttliche Zorn damals dies getan, daß er zugleich das Volk Israel bestrafte. Wie verkehrt aber ist der hier obligate Ausruf, daß damit ein Unschuldiger ins Unglück

[1]) Der Prophet sollte doch nicht etwa, wie es z. B. nach Kittels Auffassung von 2. S. 24, 1 sein müßte, die Sünde, die Gott in David veranlaßt gehabt hätte, mit Strafe belegen!

gestoßen worden sei! Denn diese gewöhnliche Annahme beruht ja vor allem auf der Vernachlässigung des Textmomentes, daß der Zorn Gottes fortfuhr, gegen Israel zu glühen, und also Grund zu dessen Bestrafung hatte (24, 1ab). Ferner ist auch zu bedenken, daß das Leiden des Volkes auch für dessen König eine Quelle des Schmerzes sein mußte und für David nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Erzählung in hohem Grade eine Quelle des Schmerzes war. Denn der Erzähler läßt David um das Erbarmen Gottes für das Volk bitten (V. 14b). Endlich ist der Gedanke der Solidarität zwischen den Teilen einer Gemeinschaft, der sich auch hier geltend macht, nicht bloß psychologisch begründet, sondern auch sittlich unanfechtbar, denn dieser Gedanke steigert auch das Verantwortlichkeitsgefühl in den einzelnen Teilen des betreffenden Kreises und erhöht dadurch den sittlichen Ernst.

Aber wie die oben zitierten Worte Kittels zeigen, läßt man es nicht dabei bewenden, mehrere Bestandteile des Textes von 2. S. 24, 1 ff. zu ignorieren, sondern man setzt auch eigene falsche Gedanken hinzu.

Denn erstens soll nach jenem neueren Ausleger „eine Volkszählung dem Glauben der Zeit als eine Art Versuchen der Gottheit gegolten haben, das schwere Strafe nach sich ziehen mußte." Aber in keinem andern Geschichtsbuche wird umgedreht so oft von Zählung des Volkes gesprochen, als wie in den hebräischen Geschichtsbüchern. Denn z. B. bei Jakobs Wanderung nach Ägypten werden die Teilnehmer am Zuge ausdrücklich gezählt (Gn. 46, 27), und das aus Ägypten befreite Volk wird zweimal, und zwar auf Gottes Anregung hin, gezählt (Nm. 1, 2 ff. und 26, 1 ff.), und wie oft wird die Summe der streitbaren Männer Israels oder die Mitglieder des Stammes Levi usw. angegeben! Folglich wird von jenem Ausleger dem Volke Israel ganz grundlos ein „Glauben der Zeit" zu-

geschrieben, dem eine „Volkszählung als ein Versuchen der Gottheit gegolten" habe. Noch schlimmer ist zweitens dies, daß Gott in 2. S. 24, 1 ff. nach dem Grundsatze „Wen Gott verderben will, betört er" gehandelt haben soll. Das klingt doch ganz so, als wenn Jahve den König David aus Willkür habe verderben wollen, während davon nach dem Texte gar nicht die Rede sein kann.

Nun spricht jener neuere Ausleger zwar selbst vom göttlichen Zürnen, aber wie? „Jahve habe aus irgend einem Grunde dem Könige gezürnt und so nach einem Anlaß gesucht, ihn strafen zu können." Das ist ungefähr die Art, wie neuerdings nach einer gewissen Schulmeinung vom Zorn der Gottheit gesprochen zu werden pflegt. Denn man deutet ihn als „Herrscherstimmung, deren Ursache man nicht weiter verfolgen kann",[1]) oder als eine unmoralische Herrscherlaune, oder gar eine unmotivierte Naturerscheinung. Aber wo überall in einer Sprache von Zorn die Rede ist, da wird mit diesem Worte die Reaktion eines persönlichen Wesens gegen pflichtwidriges, also unmoralisches Verhalten bezeichnet. Wie dies beim menschlichen Zorn gemeint wird, so logischerweise auch beim göttlichen. Daher ist es unerlaubt, den einer Persönlichkeit zugeschriebenen Zorn als einen physischen Prozeß anzusehen, als wäre von der Eruption eines Vulkans die Rede.[2]) Außerdem ist es eine neuerdings freilich nicht beachtete Tatsache, daß auch schon im

[1]) Budde im KHK. zu 2. S. 24, 1; H. P. Smith im ICC. z. St.: „God incites men to do that for which he afterwards punishes them." Also man spricht entweder so, als wenn der Anlaß des göttlichen Zorns irgendwelches unauffindbare (d. h. kleinliche) Versehen z. B. Davids gewesen wäre, oder gar so, als wenn der göttliche Zorn einfach grundlos entbrannt wäre und nicht der Mensch, sondern Gott die Sünde getan hätte.

[2]) Als Persönlichkeit wird der Gott Israels aber auch noch von diesen angesehen: Stade, Bibl. Theol. § 31: „Jahve ist Person"; Marti, Geschichte der isr. Rel. (1907), 75; Ed. Meyer, Die Israeliten usw., S. 294: „Eine streng persönliche Individualität".

älteren Israel, und zwar nach den ältesten Quellen die Anlässe des göttlichen Zorns erforscht wurden, er also auf menschliche Pflichtverletzung zurückgeführt wurde.[1]) Also auch danach ist der göttliche Zorn, von dem in 2. S. 24, 1 die Rede ist, als die Folge menschlicher Unmoralität angesehen worden.

Wie völlig also wird die geschichtliche Wirklichkeit verkannt, wenn in den oben zitierten Worten Kittels gesagt wird, daß „ein sittlicher, sittlich heiliger Gott anders handeln würde"! Wie ganz verkehrt ist es, wenn ebenderselbe Autor dem Erzähler von 2. S. 24, 1 ff. den Gedanken zuschreibt, „Gott habe dem König David eine Falle gestellt, um ihn einmal gründlich zu bestrafen"!

Oder ist man berechtigt, in 2. S. 24, 1 ff. einen andern Sinn zu finden, indem man auf 1. Ch. 21, 1 hinweist? Allerdings sagt man jetzt gewöhnlich einfach, daß nach 2. S. 24, 1 „Jahve selbst" den König David zur Volkszählung angestiftet habe, aber in der Parallelstelle „der Satan",[2]) und man fügt hinzu, früher sei in Israel „selbst das Böse unter die göttliche Allwirksamkeit gestellt worden", und der Chronist habe den anstößigen Gedanken beseitigen wollen, daß Jahve der direkte Anstifter einer sündigen Handlung gewesen sei. Aber wie diese Behauptungen schon nach der bisherigen Darlegung sich nicht auf 2. S. 24, 1 stützen können, so auch nicht auf 1. Ch. 21, 1. Denn das Verhältnis dieser beiden Stellen ist nach meinem Urteil auf folgende Weise zu verstehen.

In 2. S. 24, 1 und allen ähnlichen Stellen der Geschichtsbücher (Ri. 9, 23 usw. in GATRel. 244 f.) ist erstens nur dies gemeint, daß Gott dahin wirke, daß die menschliche Sünde ihre

[1]) Gn. 18, 20 f. 30 J; Ex. 32, 11 f. J; Jos. 7, 1. 11 usw.

[2]) z. B. Kittel im HK. zu 1 Ch. 21, 1; Curtis im ICC zu dieser Stelle: The Chronicler desired to remove the offence caused by the statement that Yahveh was the direct instigator of an act portrayed as sinful."

eigenen Strafkonsequenzen ziehe. Die Behauptung, daß Israel nach irgendeiner Stelle des Alten Testaments Gott als den Urheber des Bösen gedacht habe, beruht auf willkürlicher Voraussetzung. Zweitens ist es unrichtig, diesen Gedanken der älteren Zeit und der sogenannten Volksreligion Israels zuzuschreiben, wie es z. B. von Kittel (Judenfeindschaft usw., S. 56) geschieht. Denn beides wird schon dadurch als falsch erwiesen, daß ebendieselbe Wirksamkeit Gottes, die eigenen Strafkonsequenzen der menschlichen Sünde herbeizuführen, in Jes. 6, 9 f. aufs schärfste ausgesprochen wird (vgl. auch 8, 14; den „Becher des Zorns" in Jr. 25, 15 ff. usw.), und ebendieselbe Lehre wird ja auch noch im Neuen Testament (Röm. 9, 17 ff.) vertreten. Drittens ist es ungenau, wenn so viele bei der Besprechung von 2. S. 24, 1 sich so ausdrücken, als wenn da „Jahve selbst" das Subjekt sei, während da doch von „Jahves Zorn" gesprochen wird, und das ist auch sachlich nicht gleichgültig. Denn danach sind die Textworte „Und der Zorn Jahves fuhr fort, gegen Israel zu glühen" (2. S. 24, 1) ersetzt durch „Und Satan stand gegen Israel auf" (1. Ch. 21, 1). Folglich ist der Zorn Jahves hier in dieser späteren Stelle durch ein Mittelwesen ersetzt, wie in der späteren nichtprophetischen Zeit auch belohnende Wirkungen Gottes in größerem Umfang als früher durch Engel vermittelt werden, und die Lehre von den Mittelwesen später einen weiten Umfang annahm.[1]) Und es ist gewiß nicht ohne Interesse, daß auch der hebräische Ausdruck für „Zorn" (*'Aph*), der auch in 2. S. 24, 1 steht, später als Personifikation verwendet wurde,[2]) und das ist immerhin etwas Ähnliches, wie die Ersetzung von „Zorn" durch „Widersacher"

[1]) Nachgewiesen z. B. in GATRel., S. 547—549. 551.

[2]) Nach bab. Nedarîm 32ª kamen wegen der Unterlassung der Beschneidung *'Aph* „Zorn" und *Chema* „Zornglut" als Strafvollstrecker zu Mose in die Herberge (Ex. 4, 24).

in 1. Ch. 21, 1. Infolgedessen kann auch nicht durch die Vergleichung von 2. S. 24, 1 mit 1. Ch. 21, 1 der in jener ersteren Stelle erwähnte Zorn Jahves als eine unmoralische Betätigung desselben erwiesen werden.

Hiermit meine ich aber schon hinreichend gezeigt zu haben, daß „die Volksreligion Israels", die neuerdings in die Geschichte der israelitischen Religion hineingestellt wird, nicht bloß formell unberechtigt, sondern auch inhaltlich unbegründet ist. Ungetadelte Momente der alttestamentlichen Bücher dürfen überhaupt nicht als Bestandteile einer „Volksreligion Israels" bezeichnet werden, und die Momente, die man neuerdings aus diesen Büchern zusammengesucht hat, um sie zur Volksreligion Israels zu machen, sind auch nicht in den betreffenden Stellen gemeint.

II.

Das zeitliche, genetische und autoritative Verhältnis der sogenannten Volksreligion zur legitimen Religion Israels.

Nachdem im obigen festgestellt ist, daß nur die religiösen Vorstellungen und Handlungen, die in allen Teilen des normativen Schrifttums der Israeliten verworfen sind, als eine sogenannte „Volksreligion Israels" bezeichnet werden dürfen, tauchen noch die drei Fragen auf, in welchem Verhältnis die sogenannte Volksreligion Israels und dessen legitime Religion hinsichtlich ihres zeitlichen Auftretens, ihrer Entstehung und ihres Wertes zueinander stehen.

1. Was die zeitliche Beziehung von „Volksreligion" und legitimer Religion in Israel anlangt, so braucht nur ganz kurz festgestellt zu werden, daß die sogenannte Volksreligion schon von Anfang an und wohl stets neben der prophetischen Religion gestanden hat. Es war nicht ausreichend, wenn von Wildeboer (Jahvedienst und Volksreligion in Israel, S. 22) erst Mose in Gegensatz zur Volksreligion gebracht wurde (vgl. Jakobs

Stellung zu ihr nach Gn. 35, 1—4 E) und wenn Kuenen (Volksreligion usw., S. 73) sagte, daß die Volksreligion „von den Propheten hie und da streng gemißbilligt wurde". Das, was nach der obigen Darlegung wirklich als sogenannte Volksreligion Israels bezeichnet werden könnte, die Hinneigung zu Wahrsagerei, Zauberei, Götzendienst, Bilderdienst usw. (s. o. S. 10 f.), das zieht sich als Gegenstand vielfachen Protestes zunächst durch die ganze vorexilische Zeit. Aber auch nach dem Exil gab es unechte Propheten (Neh. 6, 7. 12. 14) und Abfall zu anderen Göttern (1. Mk. 1, 45 usw.).

2. War die sogenannte Volksreligion Israels etwa der Mutterboden seiner höheren Religion?

Die sogenannte Volksreligion war zunächst nicht der negative Ausgangspunkt der prophetischen Religion. Zu dieser Annahme könnte man unter der Voraussetzung geneigt sein, daß „die großen Propheten Feinde der Kultur" gewesen seien.[1]) Aber diese neuerdings oftmals vorgetragene Behauptung, daß das „Beduinenideal" der Vater der prophetischen Religion Israels gewesen sei, besitzt in den Quellen keinen positiven Anhalt,[2]) und negativ wird dieses moderne Dogma schon z. B. dadurch widerlegt, daß kein Prophet die drei wirklichen Beduinengrundsätze der Rechabiter, nämlich weder Häuser zu bauen noch Äcker zu bestellen oder Weinberge anzulegen (Jer. 35, 7), vertreten hat. Also zwar Gegensatz bestand zwischen „Volksreligion" und Prophetismus in Israel, aber kein Kausalzusammenhang, und ganz richtig war, was in sehr bemerkenswerter Weise auch ein Mann wie Kuenen gesagt hat: Die Religion der Propheten kann „keineswegs national heißen: sie ist viel mehr als das, nicht aus Israel, sondern aus Gott".[3])

[1]) Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion in Israel, S. 31.
[2]) Vollständig diskutiert in GATRel. (1915), S. 133—136.
[3]) Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, S. 92.

Die ganze Erörterung über den Ursprung der legitimen Religion Israels, die in GATRel., S. 36—156 gegeben ist, soll natürlich hier nicht wiederholt, sondern nur zwei Ergänzungen gegeben werden, die hierher gehören. Nämlich vielleicht war die „Volksreligion", wenn auch nicht der absolute Ausgangspunkt für die prophetische Religion, so doch ein relativer Quellpunkt derselben. Dieser Frage seien einige Worte gewidmet, da sie keineswegs eines großen und allgemeineren Interesses entbehrt.

Relativ aber wäre die höhere religiöse Anschauungsweise Israels von der Volksreligion ausgegangen, wenn man sagen dürfte: „Der Jahvismus hat der Volksreligion auch allerlei entlehnt" (Wildeboer, a. a. O., S. 33). Aber die gottesdienstliche Handlung des Opferns, die an der zitierten Stelle als erstes solches entlehntes Gut aufgeführt wird, könnte nur mit einem Schein des Rechts als ein Moment der „Volksreligion" bezeichnet werden. Denn das Opfer war der unwillkürliche Ausdruck des von Dankbarkeit oder Versöhnungsbedürfnis bewegten Menschenherzens,[1]) und dieses Moment der allgemein menschlichen Religiosität wurde von der speziellen Religion Israels in ihren Kreis aufgenommen, da diese keineswegs so beschränkt war, daß sie die Berührungspunkte mit der allgemeinen Pietät des Menschen und deren Ausdrucksmitteln gescheut hätte.[2]) Ebenso steht es mit dem Gebet, diesem spontanen Mittel des Verkehrs zwischen Menschenseele und göttlicher Sphäre, ferner dem Segnen, der Abgabe des Zehnten, dem Erbauen von Altären usw. Auch wenn die Naturfeste zum Dank für den erreichten Beginn und das glückliche Ende der

[1]) Eine Kritik aller neueren Theorien über Ursprung und Begriff des Opfers gibt GATRel. (1915), S. 183—185.

[2]) Über Toleranz in der Patriarchenzeit vgl. Gn. 12, 6 und was in meinem Kommentar zu dieser Stelle gesammelt ist.

Ernte immerdar von der legitimen Religion Israels gefeiert wurden, so kann darin nicht mit Recht eine „Anleihe aus der Volksreligion" (Wildeboer, S. 35) gesehen werden. Solche Dankbarkeit gegen den Spender der Früchte des Ackers quoll auch direkt aus der besonderen Religion Israels. Denn auch deren Bekenner sprachen von „dem Feld, das Jahve gesegnet hat" (Gn. 27, 27; Dt. 7, 13 usw.).

Oder ist die „Volksreligion" so zum relativen Quellpunkt der prophetischen Religion geworden, daß diese später im Exil ein Kompromiß mit jener geschlossen hat? Man hat nämlich gesagt, die prophetische Religion habe damals gesiegt, aber sie sei „nicht unversehrt aus dem Ringkampf hervorgegangen, sie habe etwas von ihrem Idealismus eingebüßt und ihre geistigen Gedanken in eine sinnliche Form einkleiden müssen."[1]) Aber dies ist nur eine äußerliche Auffassung des geschichtlichen Weiterschreitens, das allerdings bei der Vergleichung der Geisterreihe Jeremia, Hesekiel, Deuterojesaja bis Maleachi beobachtet wird.

Denn freilich ist es eine Tatsache, daß diese Männer hauptsächlich aus der scharfen Opposition gegen die äußerliche Kultushandlung zur Empfehlung der Kultushandlungen und von der Bezweifelung der Göttlichkeit der Opfervorschriften zur Teilnahme an der Opfergesetzgebung fortzuschreiten hatten. Aber jenes Urteil läßt die Rücksichtnahme auf die Notwendigkeit vermissen, welche dazu trieb, die Kultushandlungen genauer zu bestimmen und, im Unterschied von Jes. 1, 12[b] und Jer. 7, 22 f., auf direkt göttlichen Befehl zurückzuführen, damit das Volk durch den streng geregelten Kultus unaufhörlich an seine Beziehung zu Gott und hauptsächlich an seine religiöse Verschuldung erinnert werde.[2]) Übrigens ist speziell auch dies nicht begründet. Die prophetische Religion soll bei jenem angeblichen Kompromiß

[1]) Kuenen, Volksreligion usw. S. 165; ähnlich auch Wildeboer, S. 32.
[2]) Eingehend erörtert in GATRel. (1915), S. 460—465.

insofern eine Minderwertigkeit gezeigt haben, als sie den Patriotismus geschwächt habe (Kuenen, S. 170). Man meint nämlich sagen zu dürfen, daß erst in dieser späteren Zeit jemand „ein von Herzen religiöser Mensch und doch ein schlechter Patriot" habe sein können. Doch war dies auch im alten Israel möglich. Oder wurde etwa dem Stamm Ruben die Zugehörigkeit zur Jahvegemeinde bestritten, indem ihm Saumseligkeit in Erfüllung nationaler Pflichten vorgeworfen wurde? So geschieht es aber in dem anerkannt alten Deboraliede (Ri. 5, 14 f.).

3. Neuerdings aber ist man dazu fortgeschritten, die „Volksreligion" Israels nicht bloß als den Quell aller Religion Israels anzusehen, sondern ihr auch einen höheren Rang zuzuschreiben.[1])

Angesichts dieser Neigung eines Teiles der neueren Religionsgeschichtler muß man wohl zu dem Urteil kommen, daß sie gar kein volles Bewußtsein von dem Zeugnis besitzen, das die prophetischen Vertreter der legitimen Religion Israels von der Sicherheit ihrer geistesgeschichtlichen Stellung abgelegt haben. Daher ist es an diesem Punkte der Untersuchung gewiß am Platze, von diesem Zeugnis mindestens die negative Seite zu entfalten, welche in der Gesamtcharakteristik liegt, die die Propheten der legitimen Religion vom Wesen ihrer Rivalen, der „Volkspropheten" (Jes. 29, 10. 14), zu entwerfen gewagt haben. Diese Kennzeichnung umfaßt aber folgende Hauptzüge: α) Sie gäben zwar vor, im Namen Jahves auftreten zu können (Jr. 23, 25), seien aber nicht von ihm gesandt (14, 14 usw.). Ihr innerster Beweggrund sei vielmehr selbstsüchtige Überhebung, denn sie seien gleichsam überkochende, d. h. übermütige Menschen, die aus eigener Initiative eine religionsgeschichtliche

[1]) Dieser Schritt in der Beurteilung der Volksreligion tritt unter den S. 14 u. 29 genannten Autoren hauptsächlich bei Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elefantine (1912), S. 40 ff. deutlich zutage.

Mission sich zu geben wagten (Jr. 23, 32ᵃ usw.), oder sie seien Leute, die ihrem eigenen Geiste folgten (Hes. 13, 3ᵇᵅ), d. h. sich von ihren persönlichen Meinungen und Bestrebungen leiten ließen. β) Die Quellen des Inhalts ihrer Reden aber seien so beschaffen: Sie verlassen sich auf eingebildete Visionen, indem „sie dem folgen, was sie nicht gesehen haben" (Hes. 13, 3ᵇᵝ), und sie verlassen sich auf Nachtgesichte oder Träume, indem sie sprechen: „Wir haben geträumt, wir haben geträumt" (Jr. 23, 25 usw.). Kurz, sie holten den Inhalt ihrer Reden aus ihrer eigenen Denkwerkstätte, denn „Betrug ihres Herzens", d. h. ihre subjektiven Phantasiegebilde sprechen sie aus (Jr. 23, 16), sind also „Propheten aus ihrem Herzen" (Hes. 13, 2 usw.). — Welche sonnenhelle Klarheit über ihre eigene religiöse Stellung spiegelt sich in dieser Charakteristik der Volkspropheten, und wie bedeutungsvoll ist sie auch noch deshalb, weil sie vor dem Tribunal der Zeitgenossenschaft entworfen wurde, die beide Reihen von Sprechern Jahves kannte![1])

Schon der Blick auf diese Aussagen der Hauptvertreter der legitimen Religion Israels muß die Neigung mancher neueren Darsteller der Religionsgeschichte Israels, die legitime Religion dieses Volkes einer sogenannten Volksreligion unterzuordnen, als eine Entstellung der Geistesgeschichte dieses Volkes erkennen lassen. Aber prüfen wir die neueren Ansichten über diesen Punkt auch noch im einzelnen!

a) Von diesem modernen Standpunkt aus kennt man keine Patriarchenreligion als erstes Stadium der besonderen Religion Israels und auch keine mosaisch-altprophetische Religion, sondern nennt man „Volksreligion" die vom „Priester" Mose durch Priester abgeleitete Religion,[2]) während übrigens die Quellen niemals Mose einen „Priester" nennen. Ferner wird von diesem

[1]) Die positive Seite am Zeugnis der alttestamentlichen Propheten über ihre Gottesbeziehung kann man in GATRel. (1915), S. 146—155 finden.

[2]) Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elefantine, S. 41.

Standpunkt aus „die Volksreligion" als die einzige Religion des älteren Israels angesehen.

Aber diese Aufstellung bildet einen kompletten Widerspruch zum geschichtlichen Bewußtsein Israels. Denn wie dieses überhaupt so klar war, daß es von der mosaischen Zeit eine vormosaische Periode unterschieden hat, so hat es auch die Religion Abrahams mit der größten Deutlichkeit als eine von der Volksreligion getrennte Größe bezeichnet (Gn. 12, 1; 20, 7; 31, 5 ff.; Jos. 24, 2 f.). Ferner gilt Mose dem einheitlichen Bewußtsein Israels als „Prophet" und Vermittler einer neuen Stufe der prophetischen Religion Israels (Dt. 18, 15; Hos. 12, 14; Jr. 7, 25 usw.). Auch der jahvistische Pentateucherzähler, der in dem zitierten Buche (S. 41) als Darsteller der „Volksreligion" Altisraels bezeichnet wird, wollte dies keineswegs sein. Denn auch für diesen Geschichtsschreiber beruhte die mosaische Religion auf einer prophetischen Erfahrung Moses (Ex. 3, 2 f. 7 f.). Übrigens spricht Ed. Meyer a. a. O., S. 49 unrichtig dem Jahvisten die Vorstellung von Jahve als dem Schöpfer der Welt und dem himmlischen Lenker der Menschheitsgeschichte ab (vgl. Gn. 2, 4^b ff.; 6, 5—8; 11, 1—9; 24, 3 usw.).[1]) Dieser und andere Geschichtsschreiber Israels haben die alte Existenz einer besonderen Religion ihres Volkes auch negativ dadurch bezeugt, daß sie eine Reihe von religiösen Handlungen eines Teiles ihrer Nation als religiöse Irrgänge bezeichneten (Ex. 32, 9 ff. usw.). Die Nichtunterscheidung der in den Quellen auseinandergehaltenen Linien der religiösen Entwicklung Israels ist ein Grundfehler vieler neueren Arbeiten über die Religion dieses Volkes.

b) Gegenüber der angeblich einheitlichen Religion oder „Volksreligion" des älteren Israel läßt das zitierte Buch von

[1]) Aber auch Kuenen (Volksreligion und Weltreligion, S. 76) erkennt ausdrücklich an, daß „auch schon im alten Israel" „dem Bilderdienst usw. etwas anderes und Höheres gegenüber stand".

Ed. Meyer (S. 48) „neue sittliche, kultische und religiöse Forderungen von den Propheten seit dem neunten Jahrhundert aufgestellt und verfochten werden." Daran läßt man dann eine „Reformpartei" sich anschließen und stellt auch das Eintreten des Königs Josia (im Jahre 621) zu gunsten der Alleinverehrung Jahves als eine „Neuerung" hin (S. 52).

Welches andere Urteil kann über diese Behauptungen gefällt werden, als daß sie das neuere Dogma von den Propheten des achten Jahrhunderts als den eigentlichen Schöpfern der wahren Religion Israels auf die Spitze treiben wollen? Nach ihrem eigenen Zeugnis aber wollten diese Männer in erster Linie zu einer alten Position zurückführen. Amos hat ja seine Reden damit begonnen, daß er Jahve als den selbstverständlichen Patron Israels behandelte — eine noch nicht hinreichend beachtete Tatsache! Hosea forderte zur Treue gegen die Religion auf, die in der Jugendzeit seines Volkes, wo Jahve Israel durch Mose aus Ägypten führte (11, 1; 12, 14), begründet worden war. Beide Propheten beriefen sich auch auf alte Normen (Am. 2, 4; Hos. 4, 6; 8, 12), und wie könnten sie Gesetzgeber und Ankläger in derselben Person gewesen sein? Kurz, diese Männer wollten in erster Linie Reformatoren, aber keine „Reformer" sein. Allerdings hatten sie daneben in bezug auf das Gesetz und die Weisjagungen eine ergänzende und vergeistigende Tätigkeit zu entfalten.[1]) Aber darin lag nur ein sekundäres Moment ihrer religionsgeschichtlichen Aufgabe. Bezeichnet man sie als „Reformpartei" (Ed. Meyer, S. 48. 50), so wird der grundlegende Teil der Aufgabe vernachlässigt, die von diesen Männern zu leisten war, und so die Erscheinung, die sich in den Quellen spiegelt, verunstaltet.

Ein ebensolches geschichtswidriges Verfahren ist es, wenn ebenda der Kampf gegen die Vielgötterei, die im siebenten

[1]) Dargestellt in GATRel. (1915), S. 372—402.

Jahrhundert unter Manasse (696—641) wieder offiziell begünstigt wurde (2. K. 21, 1—38), eine „Neuerung" genannt wird. Denn wenn ein Prinzip in der mosaisch-altprophetischen Religion Israels von jeher herrschte, so war es der Grundsatz der Monolatrie Jahves. Wie mächtig klingt dies schon z. B. aus dem Deboraliede (Ri. 5, 2—31), diesem anerkannt alten poetischen Stück, heraus! Denn schon da wird nur Jahve „der ewige und getreue Gott" verherrlicht, und danach (V. 11) pflegte man schon in den Zeiten dieses Liedes „zwischen den Tränkrinnen", also bei der täglichen Beschäftigung eines Hirten- und Bauernvolkes, „zu singen von den Gerechtigkeitserweisungen Jahves." Also um den Grundsatz der Alleinverehrung Jahves als alt zu erweisen, braucht man sich nicht auf den ersten Befehlssatz im Zehngebot (Ex. 20, 3) zu berufen und seine praktische Betätigung z. B. durch Gideon (Ri. 6, 24—32) geltend zu machen, die in seinem Beinamen „Jerubbaal" ihr Tatsachenzeugnis besitzt. Und nun treten welche auf und nennen die spätere Aufrechterhaltung dieses Grundsatzes eine „Neuerung"!

c) Aber die „Volksreligion" des älteren Israel wird hauptsächlich in dem zitierten Buche von Ed. Meyer nicht nur für die einzige gehalten, sondern sie wird von ihm auch sehr hoch gewertet, und auch diese Seite an seiner Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte ist ernsthaft zu erwägen, da man die Autorität kennt, die dieser Schriftsteller auf dem Gebiete der Geschichte des Altertums besitzt.

Welchen Rang sein Buch der sogenannten Volksreligion Israels anweist, wird aus vielen einzelnen Äußerungen dieses Buches ersehen: z. B. an der Erzählung von König Josias Kampf gegen Manasses religiöse Maßnahmen wird hervorgehoben, daß Josia „als Knabe auf den Thron kam" (S. 50), als wenn dieser Umstand es erklärlich machen könne, daß

König Josia im 18. (!) Jahre seiner Regierung sich den Bestrebungen der angeblichen „Reformpartei" anschloß. Ferner wird die vollere Entfaltung des Gedankens von der Einzigkeit Jahves von jenem Schriftsteller darauf zurückgeführt, daß „mit dem Satz von Jahves Eifersucht, der keinen andern Gott in seinem Bereich duldete, voller Ernst gemacht wurde" (S. 51). Das ist aber kein Produkt historischer Forschung. Wenn das Zeugnis von Israels Gesamtliteratur über einen Punkt nicht mehr geachtet werden soll, dann hört die Geschichtswissenschaft auf. Über kein Moment aus der Kulturgeschichte Israels sind aber alle Schichten und Zeitalter der althebräischen Literatur so einig, wie über dieses, daß mit Abraham und Mose eine spezielle, von der ererbten Volksreligion unterschiedene Linie der religiösen Entfaltung begonnen hat, und daß ein Hauptpunkt in dieser Linie das Prinzip von der Alleinverehrung des Ewigen gewesen ist. Dieses Prinzip aus der „Eifersucht" oder Unduldsamkeit Jahves herzuleiten, wie es in dem zitierten Buche mehrmals geschieht (S. 41 und 51), ist ebenfalls ein ungeschichtliches Verfahren. Denn in den Quellen wird der Eifer des Ewigen nur als sein energisches Schützen der Gerechtigkeit gegenüber dem Frevel (Ex. 20, 5 usw.) und als seine unentwegte Treue in bezug auf die Hinausführung des von ihm in Israel angefangenen Werkes (Jes. 9, 6^{b} usw.) erwähnt.[1]) Der Grundsatz der Alleinverehrung Jahves aber ist in den Quellen aus dem Eingreifen der göttlichen Macht in die Geschichte Israels hergeleitet, durch das er ein von seinen Drängern geängstetes Volk aus Not und Tod errettet hat. Daraus quoll im Triumphgesang Israels die sich selbst verneinende Frage: „Wer

[1]) Dies gilt auch gegen die andern, die neuerdings von der „Eifersucht" Jahves reden, wie z. B. Bade, The Decalogue (1914), p. 7: „Excite his jealousy"; Barton, The Religion of Israel (1918), p. 67 und Delitzsch, Die große Täuschung (1920), S. 70.

ist dir gleich, o Jahve, unter den Göttern?" (Ex. 15, 11), und daraus ist im Eingange des Dekalogs (20, 2 f.) das Grundgebot der Monolatrie des ewigen und getreuen Gottes geschöpft.

Die Taxation der „Volksreligion" Israels, wie sie hauptsächlich in dem Buche Ed. Meyers zum Ausdruck gekommen ist, steht aber nicht nur auch noch mit weiteren Momenten des geschichtlichen Gesamtbewußtseins Israels in Widerspruch, sondern hat auch die kulturgeschichtliche Analogie gegen sich.

Denn nach dem historischen Bewußtsein Israels, das sich in seiner gesamten Literatur ausprägt und danach der Anschauung seiner führenden Geister entsprach, war der Gottesglaube, den dieses Volk bei seiner Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft neu und voll gewonnen hatte, auch der Glaube, der seine nationale Existenz in Kanaan rettete, und es läßt sich auch aus allgemeineren Gesichtspunkten begreifen, daß Israel ohne diese spezielle Religion ebenso, wie andere Völkerschaften (Edomiter, Moabiter usw.), im Strome der Geschichte untergetaucht wäre.[1]) Nach dem geschichtlichen Tatbestand hat Israel überhaupt seine Sonderstellung in der Geistesgeschichte der Menschheit nur durch diejenige Religion erlangt, die von den in der althebräischen Literatur anerkannten Rednern (d. h. Propheten) vertreten wurde. Solange also diese religionsgeschichtliche Sonderstellung Israels als eine hohe Stufe, als ein Sieg der Menschheit über Vielgötterei und Bilderdienst, sexuelle Differenzierung der Gottheit usw. angesehen wird, so lange ist auch zuzugestehen, daß die von Israel in seiner Literatur anerkannten geistigen Führer oder religiösen Herolde die richtigen waren. Das zeitweilige und teilweise Widerstreben der Nation gegen die Anschauungen

[1]) Dies wird auch z. B. von Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (1912), S. 154 anerkannt (vgl. ihre Worte in GATRel. 1915, 334.[1])

und Forderungen dieser Sprecher kann ja nicht das Gegenteil erweisen. Dieses Widerstreben ist vielmehr ein Tatbeweis dafür, daß die religiös-sittlichen Überzeugungen dieser Männer nicht eine Frucht des eigenen Genius der israelitischen Nation waren, sondern einer höheren Region entstammten.

Demnach muß es auch aus diesem Gesichtspunkte dabei bleiben, daß die eigenartige Religion, die von diesen Männern vertreten wurde, die zu Recht bestehende Religion Israels gewesen ist. Sie war ja nach dem geschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels die Konsequenz seiner wichtigsten Erlebnisse, denen dieses Volk seine geistesgeschichtliche Sonderstellung (Gr. 12, 1 usw.), seine nationale Freiheit (Ex. 15, 1 ff.), seine Bewahrung im Geschichtsstrom (Ri. 5, 1 ff.) und seine kulturgeschichtliche Mission (Gn. 12, 3^b; Jes. 42, 6; 49, 6^b usw.) verdankte. Infolgedessen war es die Preisgabe eines nationalen Vorzugs und überhaupt ein schwächliches Herabsinken, wenn kleinere oder größere Kreise dieses Volkes von dieser Religion wegstrebten. Die Minderwertigkeit der religiösen Richtung, der sie sich zuwandten, und dies war eben die „Volksreligion", wird ja auch schon dadurch erwiesen, daß sie oft zugleich einem orgiastisch gearteten Kultus, ja der Tempelprostitution zuneigten. Aus diesen Gründen wurden diese Kreise Israels von den anerkannten Sprechern Jahves mit Recht angeklagt, daß sie sich nicht nur der Untreue gegen die einst von Israel als rettende Macht anerkannte Gottheit, sondern auch der Verleugnung der höheren sittlichen Ideale schuldig machten.

Aber auch unter dem Gesichtspunkt des allgemeinmenschlichen Kulturfortschritts ist es nicht richtig, wenn jetzt vielfach[1]) für die von der legitimen Religion Israels ab-

[1]) Belegt in GATRel. (1915), S. 322[1]. 323[1]. 324 f. 410.

fallenden Teile dieses Volkes Partei genommen wird. Denn es ist zwar erklärlich, daß in der Zeit der politischen Hegemonie der östlichen Weltmacht über Palästina die Könige Ahas und Manasse zu dem assyrisch-babylonischen Kult der Gestirne übergingen (GATRel. 413 f.), aber es war trotzdem nicht richtig.

Freilich sagt man zu gunsten Manasses, daß er es „nur für unbedenklich und heilsam hielt, neben dem nationalen Gott auch andere Götter zu verehren, die sich als mächtig und sei es als hilfreich, sei es als gefährlich erwiesen" (Ed. Meyer, S. 50). Aber dies heißt erstens, die Pflicht der Treue verkennen, die ein Volk gegen seinen alten Rettergott und gegen das darauf begründete Prinzip der Alleinverehrung dieses Gottes besitzt, und zweitens heißt es auch, den geistesgeschichtlichen Fortschritt der Menschheit vergessen, der in dem Siege des Monotheismus über die Vielgötterei liegt. Ferner bemerkt man:[1]) „Das Altertum mißt die Macht und Geltung der Götter vielfach an dem Maßstab der politischen Erfolge der Nation. Hatte Jahve sich auf die Dauer doch nicht mächtiger erwiesen, als die Götter Assyriens, war es da nicht von selbst das Richtige, ihm den Laufpaß zu geben und sich den Göttern des Weltreichs anzuschließen?" Aber das könnte wohl bei Nichtisraeliten erklärlich und entschuldbar gewesen sein, aber nicht bei Israeliten. Wenn diese so dachten, dann vergaßen sie die großen geschichtlichen Erlebnisse, durch die sie aus der Knechtschaft errettet (Ex. 15, 1 ff. usw.) und auf einen hohen Posten in der Menschheit gestellt worden waren (Jes. 1, 2 usw.). Sie mußten aus den Reden ihrer Propheten auch dies wissen, daß schlimme Schicksale keinen

[1]) Kittel in seinem Artikel „Manasse" in der Prot. Realenzyklopädie, 3. Aufl., Bd. XIII, S. 155. Auch in seiner Geschichte des Volkes Israel, Bd. II (1917), S. 578 f. hat er kein Wort des Tadels für die religiöse Stellungnahme Manasses.

giltigen Schluß auf die Ohnmacht ihres Gottes zuließen, sondern sich als Strafen für die eigene Undankbarkeit erklärten. Die verständigen und getreuen Glieder des Volkes Israel dachten auch nicht so, wie es z. B. von Kittel für richtig gehalten wird. Vielmehr hielten sie auch in der Zeit der nationalen Not an dem Gotte Abrahams und Moses fest. Man denke an Persönlichkeiten wie Debora, Gideon, Samuel usw.!

Das religiöse Verhalten von Fürsten, wie Manasse, ist also von den Herolden der mosaisch-prophetischen Religion mit Recht beklagt und als Untreue getadelt worden, und wenn Geschichtsschreiber Israels dies mit den Ausdrücken „Greuel und Sünde" charakterisierten, so soll man solche Worte teils als Momente ihres Stils und teils als Symptome ihres religiös-sittlichen Ernstes ansehen, aber nicht als Mittel verwerten,[1]) um ihre Urteilsweise überhaupt und ihren religionsgeschichtlichen Standpunkt zu diskreditieren. Davor sollte man sich auch deswegen hüten, weil man sonst in Gefahr gerät, sich einer Inkonsequenz und einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen.

Oder hat nicht auch Zarathustra einen Fortschritt gegenüber der mit Magie verbundenen Naturreligion des älteren Iran vertreten? Gewiß urteilt man mit Recht über den Zarathustrismus, daß in ihm „eine gereiftere Auffassung von Welt und Leben die Gedanken der altiranischen Religion geklärt, zu allumfassendem Zusammenhang erweitert, vor allem sie ethisch verinnerlicht und vertieft hat."[2]) Folglich wird man auch Zarathustra recht geben, wenn er in den alten Gatha-Liedern z. B. sagt: „Nicht richte zum zweiten Male der

[1]) Wie es bei Kuenen, Volksreligion usw., S. 76 der Fall ist.

[2]) H. Oldenberg in „Die Kultur der Gegenwart" I, III, 1 (1906) S. 81.

Irrlehrer die Welt zu grunde, der Böse, der schlechten Glauben mit seiner Zunge bekannt hat" (a. a. O., S. 80). Wird man ferner nicht vielleicht noch sicherer anerkennen, daß Sokrates gegenüber der griechischen Volksreligion, die z. B. auch den Dionysoskult übte, den geistigen und sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts vertreten hat? Nun so möge man auch den Führern Israels, die von ihrer Nation schließlich als ihre Elite anerkannt worden sind, zugestehen, daß sie ihr Volk auf der Freitreppe des Geistes emporzuleiten strebten. Man möge ihnen nicht die Ehre nehmen wollen, daß sie z. B. über den Polytheismus, die Idololatrie, die Astrologie (Jer. 10, 2 usw.) oder die Tempelprostitution erhaben waren, und möge aufhören, die Partei derer zu ergreifen, welche nicht bloß die religiöse Treue verletzten, sondern auch auf ein tieferes religiöses Niveau herabsanken!

Schluß.

Die vorstehenden Darlegungen haben es außer Zweifel gesetzt, daß der Begriff „Volksreligion" in der neueren Religionsforschung eine sehr wichtige Rolle spielt, und daran ist, wie ich beobachtet zu haben meine, der Name „Volksreligion" nicht ganz unbeteiligt. Denn es ist erklärlich, daß vom Namen einer Größe, wenn er irgendwie mehrdeutig ist, auch die Abgrenzung und Einschätzung der von ihm bezeichneten Sache beeinflußt werden kann. Dies dürfte auch bei dem als „Volksreligion" benannten Phänomen nicht ganz ausgeblieben sein, indem bei diesem Ausdruck leicht an eine von der ganzen Nation gehegte und urwüchsige Vorstellungswelt gedacht wurde, und so ein willkommener Gegensatz zu einer von einzelnen Geistern gefundenen und dem Volke aufoktroyierten Anschauungsweise entdeckt zu sein schien. Jedenfalls ist es bei der Anwendung dieses Begriffs auf die Geschichte

der israelitischen Religion in sehr hohem Grade geschehen, wie oben gezeigt worden ist, daß der Begriff „Volksreligion" in zu weitem Umfange angewendet und in seinem kulturgeschichtlichen Werte überschätzt worden ist. Aber es ist zu hoffen, daß die Verdunklung des geschichtlichen Werdegangs, die aus der neueren Auffassung von „Volksreligion Israels" erwachsen ist, keine dauernde Bedeutung erlangen wird.